فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۱۱۵-۸۹

تحول پذیری قرارداد ذمه با پیدایش حقوق شهروندی مدرن*

حسن غوث
عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد بیرجند
دکتر حسین ناصری مقدم
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
Email: naseri1962@um.ac.ir
محمد مهریز ثانی
دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده
نظام حقوقی اسلام، نهادی تأسیس کرد که بر اساس آن، پیروان ادیان سه‌گانه- یهود، مسیحیت و زردشتیان- به شرط پذیرش قراردادی زیر عنوان «ذمه»، در بسیاری از حقوق و تکالیف شهروندی با مسلمانان، همانندی می‌جویند؛ در همین حال، هیچ‌گاه از حقوق برابر برخوردار نمی‌شوند. در سال‌های اخیر دانشیان مسلمان، تلاش کرده‌اند تا این حکم را توجیه کنند و تبعات منفی آن را به کم‌ترین اندازه فروکاهند.

نگارندگان در این کوتاه سخن کوشیده‌اند تا ثابت کنند غالب احکام فقهی قرارداد ذمه، به واسطه تبدل موضوع، تأثیر زمان و مکان، فقه المصلحه و فقه حکومتی، بایسته تغییرند چرا که مفهوم ذمی و بسیاری از احکام پیرو آن، وابسته به دوران پیشامدرن است، دورانی که مفاهیم کشور، سرزمین، مرز، تابعیت و... هستی نیافته بودند یا در معانی امروزین آن، به کار نمی‌رفتند.

البته این سخن به آن معنا نیست که هیچ‌گونه دوگانگی قانونی میان شهروندان مسلمان با اهل کتاب، وجود ندارد، چراکه هنوز در برخی از دامنه‌ها همانند: احوال شخصیه، هم چنان، می‌توان قائل به دوگانگی بود.

متدولوژی اثر پیش رو، آمیزه‌ای است از نگاه درون فقهی (اجتهاد سنتی با ادله و مستندات فقهی) و نگاه برون فقهی که یک معرفت درجه دوم و به‌اصطلاح، فلسفه فقهی است.

کلیدواژه‌ها: اهل ذمه، اهل کتاب، مسیحیت، یهود، زردشتیان، شهروندی، احکام فقهی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲٤.

مقدمه

امنیت ملی، اقتدار و یکپارچگی، امـروزه از مفـاهیم غیـر قابـل اغمـاض در سیاسـت همـه دولت‌هـا محسـوب می‌گردنـد. حتـی در عصـر جهانی‌شـدن (GLOBALISM) و جهانی‌سـازی (GLOBALISATION) نیز، بیش‌ترین دغدغهٔ حاکمیت‌های سیاسی، بـه‌ویژه در کشـورهایی کـه دارای تنوع نژادی، فرهنگی و دینی هستند، مسألهٔ حفظ اتحاد و هویت ملـی خـود اسـت کـه احتمـالاً در برخـی اشکال جهانی‌شدن به‌ویژه با روی‌آورد آمریکایی آن، مـورد تهدیـد قـرار خواهـد گرفـت. فقـه اسـلامی کـه سده‌های متمادی یگانه مرجع سامان‌بخشی به زندگی مردم در منـاطق وسـیعی از جهـان بـوده اسـت و در زمانی که در ممالک غربی، خبری از قانون و حقوق نوشته نبود، عرضه‌کنندهٔ یک نظـام گـردآورد و متکامـل حقوقی بود، اینک برای ادارهٔ جوامع اسلامی باید خود را با نیازهای روزآمـد و اقتضـائات عصـری، منطبـق کند. یکی از مفاهیمی که فقه باید نگاه تازه‌ای به آن بیندازد، مقولهٔ «شهروندی اقلیت‌های دینی» اسـت کـه امروزه افزون بر آن‌که به یک چالش اساسی در حوزهٔ مسائل حقوق بشر اسـلامی در آمـده اسـت، خطـرات بالفعل و بالقوه‌ای را نیز متوجه کیان و یکپارچگی نظام اسلامی، کرده است.

در این مقاله تلاش می‌شود با نگاهی نو به فقه اهل کتاب، نظریه تازه‌ای در باب شهروندی آنـان، ارائـه گردد. اما پیش از طرح اصل بحث لازم است تا چند مفهوم کلیدی، چیستی شناسی گردد.

پیشینه موضوع

موضوع حقوق اقلیت‌های دینی از گذشته به‌عنوان یکی از چالش‌های همه نظام‌های حقوقی مطرح بوده است. از دوران یونان باستان، همواره فیلسوفان و سیاستمداران، با این پرسـش مواجـه بوده‌انـد کـه در برابـر گروه‌ها و اقلیت‌های اجتماع چه موضعی باید اتخاذ کرد.

در فقه اسلامی نیز مسألهٔ حقوق اقلیت‌ها از آغاز، مورد توجـه قـرآن کـریم و سـنت پیـامبر (ص) قـرار گرفته است. اسلام در شرایطی پا به عرصه گذاشت که با گروه‌های دینی یهود، مسیحیت، کافران و مشرکان، در تماس بود. به همین جهت، آیات بسیاری از قرآن کریم، به موضوع اهـل کتـاب و مشـرکان، اختصـاص دارد. سنت و سیره پیامبر (ص) و خلفا و امامان (ع) نیز پر از این اسناد است. بر همین اسـاس، کتاب‌هـا و منابع فقهی فقیهان مسلمان، اعم از شیعه و سنی نیـز در ابـواب مختلفـی بـه موضـوع حقـوق اهـل کتـاب پرداخته‌اند. غالب آن‌ها در کتاب جهاد به این بحث پرداخته‌اند.

اخیراً با رواج موج اندیشه‌های روشنفکری در جهان اسلام، دیدگاه‌های تازه‌ای در این خصوص، منتشر شده است. در جهان تشیع، کتاب‌های حقوق اقلیت‌هـا (عباسـعلی عمیـد زنجـانی)؛ اسـلام و همزیسـتی

مسالمت‌آمیز (همو)؛ امام علی (ع) و حقـوق اقلیت‌هـا (همـو)؛ حقـوق متقابـل مسـلمانان و اهـل کتـاب (جعفر آریانی)؛ رابطهٔ دولت مدینه با اقلیت‌های دینی (سید محمد ثقفی).

در میان اهل سنت نیز دو اثر مهم در این زمینه انتشـار یافتـه اسـت: مواطنـون لا ذمیـون (دکتـر فهمـی هویدی)، غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی (دکتر یوسف قرضاوی).

مفهوم شهروند

شهروند در ادبیات ما واژه‌ای نوپدید محسوب می‌شود و به تازگی وارد ادبیات نوشتاری و گفتاری کشور ما شده است و نباید چنین پنداشت که این واژه با برابرنهادهایی چون: رعیت، ملـت، امـت، بـومی، مقـیم، ابناء، تابع، مردم و ... هم‌معنا است گرچه با برخی، قرابت معنایی دارد.

شهروند فقط به ساکن یک شهر گفته نمی‌شود بلکه معنای فراتر از آن را به همراه دارد. شـهروند ضـمن اینکه ساکن شهر است در سازماندهی شهر و تدارک و تنظیم قواعد زندگی در شهر و تدوین قانون حاکم بر شهر و مملکت نیز مشارکت دارد (نوابخش، ۱۶).

در فرهنگ علوم سیاسی، شهروند به کسی اطلاق شده است که از حقوق و امتیازات منـدرج در قـانون اساسی یک کشور استفاده کند (آقا بخشی، ۴۹). در فرهنگ فارسی امروز، به کسـی کـه اهـل یـک کشـور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد شهروند گفته می‌شود (صدر افشار، ۱۲۵).

با توجه به نکات بالا می‌توان گفت شهروند فردی است در رابطه با یک دولت که از سویی برخوردار از حقوق سیاسی و مدنی است و از سوی دیگر در برابر دولت تکالیفی بر عهده دارد.

چیستی شهروندی

با توجه به مباحث مقدماتی‌ای که در ذیل «شهروند» آمد، می‌توان فهمید که این واژه اشاره به موقعیـت و منزلتی دارد که مختص افراد انسانی است اما اینکه این موقعیت و وضعیت بر چه اساسی پایه‌گذاری شده و تا چه حد و حدودی دارای اعتبار است و اینکه آیا در نظام حقوقی اسلام حقوق شـهروندی مطـرح شـده است یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است تا چه حد با حقوق شهروندی در غرب دارای اشتراک و اتفاق است؟ نیازمند بحث‌های فراگیری است که در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد.

شهروندی، موقعیتی است که میان فرد و جامعه سیاسی (دولت)، رابطه برقرار می‌کنـد (فـالکس، ۷۴) که بر مبنای آن اولی ملزم به و وفاداری و دومی ملزم به حمایت است (گولد، ۵۵۱). ایـن مفهـوم زمـانی در اروپا مطرح گردید که اهمیت فردیت و حقوق فردی بر جامعه غرب نمایانگر شد و اساسـاً کسـی شـهروند

شمرده می‌شد که از حقوق فطری و طبیعی نیز برخوردار باشد (کامیار، ۳۸).

ترنر شهروندی را مجموعه حقوق و وظایفی می‌داند که به افراد هویت قانونی و رسمی اعطاء می‌کند (شیبانی، ۱۶).

از نظر هامیلتون، شهروندی مجموعه‌ای از حقوق یا وظایف معرف عضویت سیاسی ـ اجتماعی است؛ که موجب اختصاص منابع جمعی به گروه‌های مختلف جمعی می‌شود (عظیمی، ۵۹). مفهوم شهروندی گرچه در سیر تاریخی خود، از شهروندان یونانی- که شامل مردان آزاد می‌شد- گرفته تا دوران روم باستان و تا امروز تفاسیر متنوعی به خود دیده است اما در دموکراسی‌های سده‌های اخیر به‌ویژه در سدۀ بیستم و پس از اعلامیۀ حقوق انسان و شهروند (۱۷۸۹)، گسترده‌ترین و فراگیرترین معنای خود را پیدا کرد. (موحد، ۱۹۸ و ۲۳۵ و ۲۳۰)

مفهوم شهروندی اسلامی

جامعۀ اسلامی در آغاز پیدایش یک جامعۀ ایدئولوژیک بود که بر مبنای باور و عقیده شکل گرفت. بر اساس پارادایم رایج اسلامی، همۀ سرزمین‌ها به دو منطقۀ دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌شدند. بلادی که تحت کنترل مسلمانان قرار داشت، دارالاسلام بود- اگرچه تعداد غیر مسلمانان آن بیش‌تر از مسلمانان بود- و مناطقی که تحت نفوذ و ادارۀ غیر مسلمانان بود، دار الکفر نامیده می‌گردید. از همان آغاز، گروه‌ها و اقلیت‌های مذهبی در درون جوامع اسلامی به دون آن که الزاماً به اسلام بگروند و یا ترک وطن کنند، در کنار مسلمانان به زندگی خود ادامه دادند. از منظر فقه اسلامی، همه افرادی که درون این دایره- دارالاسلام- زندگی می‌کردند، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، شهروند تلقی می‌شدند و از مواهب شهروندی بهره‌مند می‌گشتند، با این تفاوت که مسلمانان بالاصاله از تابعیت دارالاسلام برخوردار بودند ولی غیر مسلمانان، به‌عنوان متحد و با عقد قرارداد، از حقوق آن متمتع می‌شدند.

واقعیت آن است که مسأله تابعیت و برخورداری از حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی، صرفاً یک مسأله اعتقادی بود، یعنی هر فردی که به عقیده اسلامی باورمند بود، جزئی از جامعۀ بزرگ اسلامی به شمار می‌آمد و نژاد، زبان و دیگر وجوه تمایز، به‌هیچ‌وجه در این موضوع، تأثیرگذار نبود و شاید به همین لحاظ در فرهنگ اسلامی به‌جای کلمه ملت، واژه امت به کار رفته است[۱]. امام علی (ع) به‌عنوان تنها

---

[۱]. به عنوان نمونه: وکذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس...، بقره/۱۴۳ و نیز بنگرید: بقره؛ ۱۳۴ و ۱۴۱، آل عمران؛ ۱۰۴ و ۱۱۰. و نهج البلاغة: خطبه ۱۲۷؛ نامه ۷۸؛

پیشوای شیعه که موفق به تأسیس یک دولـت اسـلامی گردیـد در توصـیف ایـن نـوع از مفهـوم شـهروندی می‌فرماید:

«هر فردی که خدا و پیامبرش را اجابت کند و دین ما را تصدیق کند و داخل در دین ما گـردد و به‌سـوی قبله ما نماز بگزارد، همه حقوق و حدود اسلام را مستحق می‌گردد. شما همه، بندگان خدایید و مال نیز مال خداست که میانتان به‌طور مساوی تقسیم می‌گردد و هیچ‌گونه برتری برای کسی بـر دیگـری نیسـت و البتـه پرهیزکاران در سرای آخرت، دارای نیکوترین پاداش و ثواب هستند...» (مجلسی، ۱۷/۳۲)

بنابراین می‌توان مدعی شد که از همه ویژگی‌های تبعیض‌آمیز در باب شـهروندی، تنهـا یـک عنصـر در تحقق شهروندی اسلامی تأثیرگذار بوده است یعنی دین و مذهب و گرنه دیگر عناصـر ماننـد جـنس، نـژاد، اقامتگاه، پیشینه تاریخی و... هیچ‌کدام باعث جلب یا سلب امتیازات شهروندی اسـلامی نمی‌گردیـد، امـا عقاید دینی در مقولهٔ شهروندی دخیل بودند. البته دربارهٔ میزان و کیفیت این دخالت دو نظریه وجود دارد:

أ) غیر مسلمانان شهروند حقیقی دارالاسـلام محسـوب نمی‌شـوند و تنهـا در صـورت رعایـت شـرایط خاص، به مثابهٔ متحد مسلمانان می‌توانند از برخی حقوق در جامعهٔ اسلامی بهره‌مند گردند.

ب) غیر مسلمانان نیز همانند مسلمانان، شهروند به شمار می‌آیند امـا نـه شـهروند درجـهٔ یـک، بلکـه شهروند درجه دو[۲]، یعنی شهروندی آنان، افزون بر آن‌کـه مطلـق و بی‌قیـد و شـرط نیسـت و تـابع رعایـت مقورات خاصی است، در امتیازات و حقوق نیز دقیقاً منطبق با مزایای مسلمانان نیست.[۳] بنا بر هریک از دو نظریه، امت اسلامی تنها بر پایهٔ باورمندان مسلمان شکل می‌گیرد، اما ملت و کشور اسلامی ممکـن اسـت ترکیبی باشد از مسلمانان و متحدانشان (یا شهروندان درجه دو). در حقیقت، غیر مسلمانان نیز حـق دارنـد در جامعه اسلامی با شرایط خاصی مشارکت جویند و از تابعیت آن بهره‌مند گردند. این تابعیت خـاص کـه به گونه قراردادی دو جانبه صورت می‌پذیرد در اصطلاح فقه اسلامی، «ذمه» نامیده شده است. قرارداد ذمـه تنها شامل پیروان ادیان صاحب کتاب (= اهل کتاب) یعنی یهودیان، مسیحیان و زردشتیان می‌گردد و پیروان

---

۲. با نگاهی به جوامع کهن، در می‌یابیم که موضوع طبقه بندی مردم، امری تقریباً پذیرفته شده بوده است. حتی امیـر مؤمنـان (ع) نیـز در نامـه مالک، به این نکته اشاره می‌فرمایند: «و اعلمان الرعیة طبقات لا یصلح بعضها الا ببعض... و منها اهل الجزیـة و الخـراج مـن اهـل الذمـة و مسلمة الناس» (نهج البلاغة، نامه ۵۳)

۳. یکی از نویسندگان در این زمینه می‌نویسد: بدین ترتیب، افراد غیر مسلمان در قلمرو حکومت اسلامی، هیچ گاه بیگانه و خـارجی و اجنبـی شمرده نمی‌شوند و عنوان بیگانه در فقه و حقوق اسلامی جای خود را به عنوان «متحد» و هم پیمان می‌دهـد... . در حقیقـت، بـرای عضـویت اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی دو راه شناخته شده وجود دارد که می‌تواند هر کدام از آن دو معیار عمل در نظام اسلامی قرار گیرد:

أ) قبول قرارداد ذمه و کسب تابعیت قراردادی.

ب) عضویت در تشکیل امت بر اساس میثاقی چون میثاق مدینه و کسب شهروندی اصلی و تابعیت اکتسابی. (عباسعلی عمید زنجانی، امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها؛ نشریه کتاب نقد، بهار ۱۳۸۰، شماره ۱۸)

دیگر آیین‌ها از زمره آن خارج‌اند. (حر عاملی، ج ۱۱، باب ۴۹ کتاب جهاد؛ صاحب جواهر[٤]، ۲۲۸/۲۱)

چکیده سخن آن‌که بر اساس آموزه‌های فقه کلاسیک:

پس از تشکیل یک کشور اسلامی، افراد درون آن به سه دسته تقسیم می‌گردند:

۱. شهروندان درجهٔ یک، شامل همه مسلمانان که به‌صرف ایمان و باورمندی، در این محدوده قرار می‌گیرند. گر چه شهروندیِ اینان نیز مقید به قید ایمان و باورمندی است، اما در حقیقت این قید، شرط تحقق جامعه اسلامی نیز هست به این مفهوم که فرد با پذیرش اسلام، پیش از آن‌که از امتیازات و حقوق شهروندی در جامعهٔ اسلامی برخوردار گردد، در تشکیل یک جامعهٔ اسلامی، مشارکت جسته است.[٥]

۲. شهروندان درجهٔ دو (أ)، یعنی اهل کتاب کـه بـرای عضـویت در ایـن جامعـه، مقیـد و موظـف بـه باورمندی به اسلام نیستند (که در آن صورت، مانند بقیه مسلمانان خواهند بود) اما باید به وظایف و شرایطی خاص، تن دهند.

۳. شهروندان درجهٔ دو (ب)، یعنی غیر اهل کتاب که در شرایط دشوارتری در جامعهٔ اسلامی قرار دارند.[٦]

حقوق اهل کتاب بر اساس قرارداد ذمه

در این قسمت به‌گونه‌ای مجمل به حقوق اهل کتاب در پرتو قرارداد ذمه، اشاره می‌کنیم تا در مباحث آتی که از حقوق شهروندی مدرن، بحث می‌کنیم، سودمند افتد.

در برابر تعهداتی که ذمیان بر اساس قرارداد ذمه به گردن می‌گیرند، وظایف و مسؤولیت‌هایی نیز بر عهدهٔ جامعهٔ اسلامی نهاده می‌شود که باید تمام تلاش خود را در انجام آن‌ها به کار بندند:

۱- تأمین امنیت همه‌جانبهٔ ذمیان: آنان از حق کامل حمایت نظام اسلامی چه در برابر تهدیدات داخلی و چه در مقابل خطرات خارجی، برخوردارند؛ بنابراین هر گونه رفتار خصمانه از سوی مسلمانان که موجب

---

[٤]. شیخ در این مسأله، ادعای نفی خلاف می‌کند. (همان‌جا)

[٥]. یکی از دانشیان حقوق بین الملل اسلامی می‌نویسد: این اصل قرآنی که «مؤمنان برادر یکدیگرند» بـه طـور ضـمنی مبـین آن اسـت کـه بـه محض مهاجرت یک مسلمان از وطن غیر اسلامی و ورودش به سرزمین اسلامی- به قصد اقامت در آن- او تبعـه تمـام عیـار دولـت اسـلامی می‌گردد و دارای حقوقی همانند سایر شهروندان مسلمان خواهد بود. (حمید الله، محمد، سلوک بین المللـی دولـت اسـلامی، ترجمـه دکتـر مصطفی محقق داماد، ۱۲۹)

[٦]. بر اساس نظریه فقهی دارالاسلام، شهروندان در دولت اسلامی به سه دسته مؤمنان، اهل ذمه و مشرکان (سائرین) تقسیم می‌شوند. در صـدر اسلام اهل ذمه کسانی بودند که از بیرون سرزمین‌های اسلامی برای احراز مزایای زندگی با مسلمانان به دارالاسلام مهـاجرت می‌نمودنـد و بـا شرایط قرارداد ذمه تعهدات لازم را پذیرفته و از امتیازات این پیمان برخوردار می‌شدند و براساس آن وضعیت زندگی ذمیان به‌صورت قراردادی و به شکل اقلیت بیگانه تلقی می‌شود و این وضعیت در مورد مسیحیانی که سالیان متمادی در سرزمین‌های اسـلامی به‌صـورت شـهروند عـادی به‌سر برده‌اند چندان خوشایند نیست. (عباسعلی عمید زنجانی، مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها، کتاب نقد، شماره ۱۸، بهار ۱۳۸۰)

ایجاد لطمات و ضررهای جانی، مالی و امثال آن نسبت به ذمیان گردد محکوم است و کیفر داده می‌شود. هم‌چنین بر مسلمانان واجب است که در برابر تهاجم بیگانه به کشور اسلامی، از ذمیان دفاع کنند. دلیل این مطلب، افزون بر آیاتی از قرآن کریم[۷]، روایات فراوانی[۸] است که در این باب وارد شده است.

به اتفاق همه فقیهان اسلامی (صاحب جواهر، ۲۷۱/۲۱)، جان ذمیان، محترم و محقون و کشتن آنان حرام است. (طوسی، استبصار، ۲۷۰/۴). پیامبر (ص) می‌فرمایند:

«کسی که معاهدی (شامل ذمی معاهد و غیر ذمی معاهد می‌شود) را بکشد، بوی بهشت به مشامش نخواهد رسید.» (مجلسی، ۲۱۷/۱۶؛ امینی، ۶۰/۱۱؛ محمدی ری شهری، ۲۱۸/۱)

هم‌چنین آبرو و عرض ذمیان همانند مسلمانان، محترم و در کنف حمایت نظام اسلامی است. کرامت و شرافت آنان باید پاس داشته شود. داستان خلخال کشیدن از پای زن یهودی و عکس العمل شدید امیر مؤمنان (ع) در برابر آن رخداد، مشهور است. (نهج البلاغه، خطبه بیست و هفتم،۶۹/۱-۶۸)

۲- آزادی ذمیان

أ) آزادی مذهبی: اساسِ قرارداد ذمه مبتنی بر اصل آزادی دین و عقیده است. اسلام، باورمندی به حقیقت ادیان آسمانی و حرمت قائل شدن برای آن‌ها را از اصول مسلم خود قرار داده است و براین مبنا، این حق را برای متدینان به ادیان صاحب کتاب در حفظ و تداوم این اعتقاد، امضا کرده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «...لکلٍ جعلنا منکم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلکم أمة واحدة...» (مائده، ۴۸)

این آیه در حقیقت، وجود اختلاف در عقیده و مذهب را می‌پذیرد و مشخص شدن حق را از ناحق، به سرای واپسین، وا می‌گذارد.

و در آیه دیگری می‌فرماید: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا یزالون مختلفین» [۹] (هود، ۱۱۸)

و آیه دیگر: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض کلهم جمیعا أفأنت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین»

---

[۷]. به عنوان نمونه: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم في الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (الممتحنه/۸)؛ «وإن أحد من المشرکین استجارك فأجره حتی یسمع کلام الله ثم أبلغه مأمنه» (توبه/ ۶) «قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمةٍ سواءٍ بیننا وبینکم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران/ ٦٤)؛ «قتلواالذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الأخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتب حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صغرون» (توبه/ ۲۹) و نیز نگ: انفال/۶۱؛ حج/۴۰؛ نساء/۸۹-۹۰.

[۸]. و نیز نگ: المبسوط، سرخسی، ٢٦/ ٨٥؛ الفقه الاسلامی، ٨/ ٥٨٨٣.

[۹]. علامه طباطبایی در توجیه این که چگونه خداوند در مقام مشیت، امت واحد را اراده نفرموده است می‌نویسد: مراد از امت واحده ساختن انسان‌ها، وحدت تکوینی نیست چرا که انسان‌ها همه از یک نوع هستند همان طور که در این آیه، انسان‌ها را از یک نوع و امت دانسته: ولولا أن یکون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتهم سقفا من فضةٍ ومعارج علیها یظهرون (زخرف،۳۳) بل که منظور این است که از جهت اعتبار، آن‌ها را امتی واحد، قرار دهد که همه دارای چنان استعدادها و توانایی‌های برابری باشند که بتوانند پذیرای یک دین باشند؛ نه خدا چنین اراده ای نفرموده است. (المیزان، ۳۵۲/۵).

(یونس، ۹۹)[۱۰] بنابراین حقانیت دین حق، به‌گونه‌ای است که بینـات و دلایـل آشـکار، بـرای تصـدیق آن از سوی ناباوران، کافی است و نیازی به کاربرد زور و عنف نیست.

ب) آزادی برپایی شعائر دینی: خداوند در قرآن ضمن آن‌که یادآور می‌شود که ما برای هر امتی، عبادتی خاص قرار دادیم و شما نباید با روش‌های عبادی آنان از سر منازعه در آیید[۱۱] (حج، ۳۴)، هم‌چنین در جای دیگری می‌گوید: اگر خداوند به‌واسطه برخی از مردم، برخی دیگر را منع نکرده بود، بسیاری از صومعه‌ها و کنیسه‌ها و مسجدهایی که یاد خداوند در آن‌ها بر قرار بود، منهدم و نابود می‌گردید.[۱۲] (حج، ۴۰)

ج) آزادی انتخاب مسکن و محل سکونت به‌جز در محل‌هـای ممنوعـه (بـه‌جز منـاطق ممنـوع ماننـد محدوده حرم و مساجد) و نیز آزادی خروج از مملکت اسلامی (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱؛ امام خمینـی، تحریر الوسیله، ۵۰۵/۲) البته محدودیت‌هایی برای آنان هست که به آن‌هـا اشـاره خواهـد شـد. (طوسـی، مبسوط، ۴۶/۲)

۳- حمایت از اموال و دارایی‌های ذمیان:

بر اساس قرارداد ذمه، به اقلیت‌های متعهد اجازه داده می‌شود در سرزمین‌های اسلامی به فعالیت‌هـای اقتصادی اشتغال ورزند. حق مالکیت برای آنان محترم شمرده شده و اموالشان از مصونیت کامل برخـوردار است.[۱۳]

۴- استقلال قضایی ذمیان:

همهٔ فقیهان اسلامی اتفاق نظر دارند که اهل کتاب در انتخاب محاکم قضـایی خـود[۱۴]، آزادنـد و ایـن مطلب از آیات قرآن نیز فهمیده می‌شود. (مائده، ۴۲)[۱۵]

۵- برخورداری از حقوق اجتماعی و سیاسی به شرط عدم اخلال به مواد ذمه:

پیامبر (ص) با یهودیان مدینه دادوستد می‌کرد و حتی از آنان وام می‌گرفت (بحارالانوار، ۱۵/۱۸). سیرهٔ علی (ع) و دیگر امامان (ع) نیز چنین بوده است. منقول است کـه امیـر مؤمنـان (ع) بـرای ولیمـه عروسـی خویش، از یک یهودی قرض کرد. (مجلسی، ۱۳۶/۴۳)[۱٦]

---

۱۰. و این آیات نیز بر این مطلب دلالت دارد: «فذكو إنما أنت مذكو * لست عليهم بمصيطر» (غاشیه، ۲۱-۲۲) و ق/۴۵؛ کهف/۲۹.

۱۱. «لكلِ أمةٍ جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنک في الأمر و ادع إلي ربک إنک لعلي هديً مستقيم»

۱۲. «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعضٍ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا»

۱۳. (طوسی، المبسوط، ۴۹/۲-۵۰) همچنین نگ: تذکرة الفقهاء، ۲۵۳/۱؛ مصباح الفقیه، ۱۳۲.

۱۴. البته در صورتی که یکی از طرفین دعوا (مدعی و مدعی علیه)، مسلمان باشد، دعوا حتماً باید در محاکم اسلامی طرح گردد، ولی اگـر هـر دو طرف دعوا، ذمی باشند، آن‌ها حق دارند که دعوا را در دادگاه خودشان مطرح سازند. (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۶۷)

۱۵. فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم. فقیهان، اعراض از ایشان را به معنای خودداری از حکم و احاله کردن ایشان به محـاکم خودشـان دانسته‌اند. (زبدة البیان، اردبیلی، ۶۸۴؛ کنز العرفان، فاضل مقداد، ۳۷۸/۲)

۱٦. برای اطلاعات بیشتر در باره سلوک انسانی معصومان (ع) با اهل کتاب، نگ: بحار الانوار: ۲۷۳/۸۱، ۱۰۷/۵۰، ۱۲۸/۴۱، ۱۵۲/۴.

افزون بر تشریع و تقنین چنین قوانین حمایتی، راه‌کارهای اجرایی و شیوه‌های ضمانتی نیز بـرای حسـن تمشیت این قوانین، پیش‌بینی شده بود: نخست آن‌که به اتفاق فقیهان مسلمان، قـرارداد ذمـه حتمـاً بایـد از سوی دولت اسلامی- نه فرد یا افراد غیر رسمی- منعقد گردد. (خلاف، ۳۴۲/۵ و مبسوط، ۱۷/۲ و تـذکره، ۳۲۱/۹ و ۷۵ و امام خمینی، ۵۰۱/۲)

تفاوت‌های حقوق شهروندان مسلمان و ذمی

در لابلای مباحث پیشین به درجهٔ دوم بودن شهروندی ذمیان- علی‌رغم همهٔ حقوق و مزایایی که برای آن‌ها مقور شده است- اشاره گردید. این امر معلول امتیازات و تفاوت‌هـایی اسـت کـه صـراحتاً در حقـوق اسلام آمده است. این امور به دو دسته تقسیم می‌گردند: برخی از آن‌ها گرچه به عنوان تکالیف ذمیان مطرح شده است اما در مورد مسلمانان نیز سریان دارد مانند ارتکاب از آمیزش جنسی نامشروع با زنـان مسـلمان، پرهیز از راهزنی و ایجاد مزاحمت در راه‌ها، پناه ندادن به جاسوسان دشمن، اقدام به جاسوسی نکردن علیـه مسلمانان، پرهیز از ترور مردان و زنان مسلمان.

دستهٔ دوم که اینک محل سخن و گفت‌وگو است، تکالیف و وظایفی است که ویژهٔ ذمیان است. آن‌ها را بر می‌شماریم:

۱. ورود در حوزهٔ شهروندی برای مسلمانان، بلا شرط است اما اهل کتاب ساکن در ممالـک اسـلامی تنها در صورتی می‌توانند در این حوزه مشارکت جویند که تابع قرارداد ذمه شوند. قرآن کریم تصریح می‌کند که با کسانی از اهل کتاب که به خداوند و سرای واپسین باور ندارند و محرمات خداون و پیامبرش را حـرام نمی‌دانند و به دین حق، تدین نمی‌ورزند، بجنگید تا آن‌که در حالت خواری، جزیه پرداخت کنند.[۱۷]

۲. پرداخت جزیه: جزیه یک نوع تعهد مالی و به عبارت بهتر، گونه‌ای مالیات است که ذمیان موظـف به پرداخت آن هستند. گرچه مدافعان پرداخت جزیه در مقام توجیه آن به مسألهٔ تراضی و توافق طرفین و نیز معافیت ذمیان از تعهدات و مسؤولیت‌های مالی دیگر (مانند خمس، زکـات و مالیات‌هـای دیگـر) اسـتناد جسته‌اند (عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۱۴) اما پیداست که همین مقدار تفاوت می‌تواند بـه عنـوان حـائلی آشکار میان شهروندان مسلمان و اهل کتاب در جامعهٔ اسلامی تلقی شود؛ به‌ویژه آن‌که بـر اسـاس آیـهٔ ۲۹ سورهٔ توبه که مقور می‌دارد پرداخت جزیه از سوی آن‌ها باید در حال «صاغر بودن» صورت پـذیرد. (بـرای

---

[۱۷]. «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق مـن الـذین أوتـوا الکتـاب حتـی یعطـوا الجزیة عن ید وهم صاغرون» (توبه، ۲۹)

اقوال در مورد صاغرون، نگ: طبرسی، ۳۴/۵ و ابن عربی، ۹۲۳/۲-۹۲۵)[۱۸] قدر متیقن از آیه آن است که اهل کتاب در موقع پرداخت جزیه باید احساس محدودیت، مقهوریت و خضوع کنند و این مسأله از نظر روانی بسیار حائز اهمیت است.

۳. ممنوعیت تأسیس معابد نو بنیاد: بر اساس فقه اسلامی، ذمیان حق ندارند افزون بر معابدی که از گذشته در سرزمین‌های اسلامی داشته‌اند، معبد جدیدی احداث کنند. (طوسی، المبسوط، ۴۵/۲؛ برای دیدن کامل امور ممنوع بر اهل کتاب بنگرید: تذکره الفقهاء، ۳۱۷/۹)

حتی آنان حق بازسازی یا نوسازی معابد خود را ندارند. (صاحب جواهر، ۲۷۰/۲۱ و ۲۶۶ که عبارت منتهی را نقل می‌کند)

۴. ممنوعیت از تبلیغ و آموزش‌های دینی: ذمیان نمی‌توانند به صورت عمومی در کشور اسلامی برای گمراه کردن مسلمانان، دست به تبلیغات بزنند (وأن لا یفتنوا مسلما عن دینه) و یا کتب خود را منتشر سازند و دولت باید از این اقدام آنان ممانعت کند. (حلی، تذکره، ۳۱۷/۹ و صاحب جواهر، ۲۶۶/۲۱) به طریق اولی آنان حق ندارند تعالیم اسلامی را به نقد کشند. (امام خمینی، ۵۰۷/۲)

۵. محدودیت در امر مسکن: ذمیان در صورتی که بخواهند در بخش‌های مسکونی مسلمانان اقامت گزینند، حق ندارند ساختمان‌های بلند که بر فراز خانه‌های مسلمانان است، احداث کنند. (صاحب جواهر، ۲۶۵/۲۱)

۶. ممنوعیت استفادهٔ آشکار (همراه با تظاهر) از اموری که مسلمانان آن‌ها را جایز نمی‌دانند مانند خوردن شراب و گوشت خوک. (همان، ۲۶۵/۲۱)

۷. محدودیت ورود به برخی مکان‌ها: ذمیان حق ندارند به سه منطقه وارد شوند: أ) جاهایی که در متن قرارداد بدان تصریح شده است. ب) مساجد و مکان‌های مقدس مسلمانان. ج) منطقهٔ حجاز شامل مکه و حوالی آن به طور مطلق و دیگر مناطق حجاز بیش از سه روز. (صاحب جواهر، ۲۸۶/۲۱ و ۲۷۵)[۱۹]

۸. ممنوعیت از پیشنهاد ازدواج دادن به زنان مسلمان. (همان، ۲۷۵/۲۱)

---

[۱۸]. به عنوان نمونه به برخی از این اقوال، اشاره می‌شود: آنان با خواری به سوی مأمور دریافت جزیه کشانده می‌شوند. مورد اهانت و زدن قرار می‌گیرند. مأمور مسلمان می‌نشیند در حالی که ذمی، ایستاده است. آنان به هنگام پرداخت جزیه، در مقابل آفتاب قرار داده می‌شوند. به هنگام دادن جزیه، ذمی سر خود را پایین می‌آورد و مأمور در حالی که ریش او را گرفته است، به او سیلی می زند. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: مجمع البیان، ۳۴/۵؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۷۸/۳؛ البحر المحیط، ۴۰۱/۵؛ تبیان، ۲۰۳/۵؛ تفسیر جلالین، ۱۹۴؛ صافی، ۳۳۴/۲؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۱۷/۴؛ الجامع لأحکام القرآن، ۱۱۶/۸؛ کنز العرفان،۳۶۳/۱؛ الدر المنثور، ۴۱۰/۳-۴۱۳؛ جواهر، ۲۴۸/۲۱).

[۱۹]. صاحب جواهر می‌نویسد: ورود ذمیان به مسجد الحرام به دو دلیل حرام است: ۱- اجماع محصل و منقول از همه مسلمانان و آیه شریفه «انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام (توبه، ۲۸)؛ فرقی هم میان ایستادن و گذشتن و تعدی نجاست و غیر آن نیست. همینطور ورود آنان به دیگر مساجد به ویژه مسجد النبی (ص) نیز حرام است؛ حتی اگر قائل شویم که داخل کردن نجاست غیر متعدیه به مساجد، حرام نیست، اما این جا حرام است زیرا دخولشان باعث اهانت اشت بلکه چه بسا آنان از سگ، خوک و عذره خشک نیز بدترند. (جواهر، ۲۸۷/۲۱)

۹. عدم پذیرش گواهی آنـان در محـاکم قضـایی (چـون یکـی از شـروط پـذیرش شـهادت، اسـلام و عدالت[۲۰] است).

۱۰. عدم شایستگی احراز مقام قضاوت از سوی آنان (به همان دلیلی که در بند قبلی آمد و نیز به دلیـل آنچه در نصوص معتبر آمده که دادرس باید امامی باشد: رجل منکم[۲۱])

۱۱. قصاص نشدن مسلمانی که ذمی را به قتل برساند. (خویی، ۶۱/۲-۶۵)

۱۲. ممنوعیت تصدی پست‌ها و مشاغل مهم و کلیدی به دلیل قاعدهٔ نفی سبیل. (نساء، ۱۴۱)

۱۳. تفاوت داشتن در لباس و وضع ظاهری.[۲۲]

۱۴. ذمیان حق ندارند کارهایی را که در دینشان مباح و آزاد است ولی در اسلام، حرام شمرده شـده‌اند، علنی انجام دهند. (همان، ۳۹۷/۱ و ۵۰۶/۲)

۱۵. آنان حق تغییر دین خود را به غیر از اسلام ندارند و گرنه کشته خواهند شد. (همان، ۵۰۶/۲)

۱۶. ذمیان نمی‌توانند در صورت نقض برخی از شرایط پیمان ذمـه، در جامعـه اسـلامی بـاقی بماننـد. (خویی، منهاج الصالحین، ۳۹۸/۱)

نکته بسیار مهمی که از همه این تمایزانگاری‌ها بدست می‌آید، آن است که در نگره پیشینیان از فقیهان، جامعه به دو بخش تقسیم می‌شد، بخش اصلی گروه مسلمانان بودند؛ اما برای این که مسلمانان بتواننـد در امنیت و آرامش زندگی کنند، شرایطی فراهم آورده شد تا غیر مسـلمانان نیـز بتواننـد در کنـار آنـان، زنـدگی مسالمت‌آمیز داشته باشند ولی هیچ‌گاه از یاد نبرند که تفوق، برتری، سیادت از آن مسلمانان است.[۲۳]

کیفیت مواجههٔ عالمان مسلمان معاصر با احکام اهل ذمه

در دهه‌های اخیر از سوی برخی اندیشمندان مسلمان و فقـه‌پژوهان معاصـر، تلاش‌هـایی شـده تـا بـه شکلی، احکام اسلام در رابطه با ذمیان، قانونی، انسانی و قابل دفاع جلوه‌گر شود. همهٔ این مساعی از آن‌جا ناشی می‌شود که در دوران جدید که حقوق انسان بازخوانی شده و تفاوت‌های حقـوقی میـان شـهروندان از

[۲۰]. «یـایها الذین ءامنوا شهـدة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم او ءاخران من غیرکم ان انتم ضربتم فـی‌الارض فاصـبتکم مصیبة الموت». (مائده، ١٠٦)

[۲۱]. و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیء من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه. (وسایل، ۴/۱۸)

[۲۲]. صاحب جواهر می‌نویسد: شایسته است که امام در قرارداد، شرط کند که آنان در لباس، مو، وسیله نقلیه و کنیه، از مسلمانان، متمایز باشند به این صورت که لباسی بپوشند که رنگش با سایر لباس‌های متعارف، متفاوت باشد مانند رنگ عسلی برای یهودیـان و دکنـی بـرای مسـیحیان. (۲۷۳/۲۱)

[۲۳]. البته منصفانه نیست که اعطای همه این امتیازات به اهل کتاب را از سر منفعت طلبی صـرف دانسـت چـه آن کـه در جهـان بینـی قرآنـی و اسلامی، آنان به عنوان انسان، دارای کرامت ذاتی (اسراء، ۷۰)، و برخوردار از حقوق اولیه انسانی هستند؛ مع ذلک، این موضوع را نفی نمی‌کند که آنان، از حقوقی فروتر نسبت به مسلمانان، برخوردار بودند.

میان رفته و یا به حداقل رسیده است، دیگر پای کوفتن بر همان چارچوب‌های کهن و نادیده انگاشتن تحولات جهانی، ناممکن می‌نماید. در یک برداشت جامع، عالمان مسلمان سه گونه موضع در برابر این نیاز فزاینده اتخاذ کرده‌اند:

أ- **بنیادگرایان**[۲۴]: دسته‌ای از عالمان مسلمان که بر ظواهر احکام و آموزه‌های سنت تأکید می‌ورزند، هم‌چنان از احکام ذمیان به صورت سنتی آن دفاع می‌کنند و اجرای کامل آن را امروز نه تنها ممکن که ضروری می‌دانند. اینان به لحاظ پیامدها و توابعی که گردن نهادن به مفروضات دنیای جدید در بر دارد و زعم آنان به‌هیچ‌وجه با عالم سنتی سازگار نیست، نمی‌توانند به التزامات دنیای جدید- همانند حقوق شهروند مدرن- گردن نهند. البته باید توجه داشت که گر چه فقیهان گرامی ما حتی در سال‌های اخیر در کتاب‌ها و درس‌های خود، همان مباحث قدیمی اهل کتاب را مطرح می‌کنند، این بدان معنا نیست که آنان را باید در این رده، قرار داد چرا که معمولاً دأب آنان بر سلوک به روش رایج و بیان مطالب سنت بوده و اگر هم قائل به نوآوری و مخالفت با جریان رایج بوده‌اند، معمولاً آن را در تریبون‌های غیر رسمی و یا در مقالات و امثال آن، منعکس می‌کرده‌اند؛ بنابراین نباید همه فقیهان را مدافع اجرای احکام ذمه دانست.

ب- **اصلاح‌گرایان**: گروهی دیگر از عالمان دینی که درک کامل‌تری از دنیای جدید دارند و مطالبات جهانی را و طبعاً عواقب خطیر مخالفت با آن را به‌خوبی دریافته‌اند، یا به شکل صوری و برای فرار از واکنش‌های جهانی، تن به اصلاحاتی در زمینهٔ حقوق شهروندی می‌دهند و یا اساساً خود را فی‌الواقع ملزم به رعایت آن می‌دانند یعنی می‌پذیرند که با تغییر شرایط جامعهٔ جهانی، الزاماتی رخ داده است که بازگشت به اشکال گذشته را ناممکن می‌سازد. این گروه بیش‌تر به دنبال ایجاد سازگاری و ملائمت میان شریعت و مفاهیم مدرن‌اند. به‌عنوان نمونه در میان اندیشمندان شیعی، در مواجهه با نهاد ذمه، عباسعلی عمید زنجانی[۲۵] در این گروه جای می‌گیرد. چند نمونه از این نوع رویکرد را در سخنان ایشان به نظاره می‌نشینیم:

تعبیر «متحدین متعهد» به جای بیگانه (فقه سیاسی، ۹۶)؛

---

[۲۴]. استفاده ما از اسامی سه گانه برای این نحله‌ها عمدتاً بر پایه مصطلحات رایج است و هیچ شاخص چیستی شناسانه ندارد، بنابراین جایگزینی نام، کاملاً محتمل و پذیرفتنی است.

[۲۵]. استاد فقید عباسعلی عمید زنجانی، بنیان گذار این تفکر میانه رو بودند. ایشان در چندین کتاب و مقاله بر این موضوع، تأکید ورزیدند: کتاب فقه سیاسی، حقوق و تعهدات بین الملل در اسلام؛ حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه (بررسی گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی)؛ وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی (جغرافیای سیاسی اسلام)؛ مقاله امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها و... افراد دیگری که با این رهیافت در این زمینه تلاش کرده‌اند، عمدتاً از ایشان الهام گرفته‌اند، مانند دکتر مصطفی محقق داماد (در ترجمه کتاب محمد حمید الله که تحت عنوان سلوک بین المللی دولت اسلامی انتشار یافته)، جعفر آریانی (حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب)، عبدالله شفایی (دولت اسلامی و احوال شخصیه اقلیت‌ها)، عبد الحکیم سلیمی (اقلیت‌ها و حقوق آن‌ها در اسلام، شریف لک زایی (مردم سالاری دینی و حقوق اقلیت‌ها در نظریه سیاسی امام خمین (ره)، مسعود زارعی (حقوق اقلیت‌ها در نظام علوی)، سید مسعود نوری (درنگی در حقوق اقلیت‌ها)، روح الله شریعتی (حقوق اقلیت‌ها در حکومت نبوی (ص))، فخر الدین اصغری آقمشهدی (حقوق اقلیت‌ها از نظر پیامبر اسلام (ص) و حقوق ایران)، عبد الخلیل رفاهی (الاقلیات الدینیة فی المجتمع الاسلامی) و...

ارائهٔ نصوص قرآنی و حدیثی مبنی بر به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌های دینی از سوی اسلام؛

تأکید بر ارزش قراردادها در اسلام (همان، ۱۱۵-۱۰۷)؛

تعبیر «پیمان اتحاد ملی» برای اولین بار به جای قرارداد ذمه (فقه سیاسی، ۸۸)؛

ذکر مسؤولیت‌های دولت اسلامی در قبال معاهدین (همان، ۱۳۷ به بعد)؛

بیان این نکته که پرداخت جزیه در برابر تعهداتی است که مسلمانان در قبال ذمیان بر عهده می‌گیرند و اصولاً جزیه، استثمار نیست (همان، ۱۱۷)؛

نپذیرفتن حکمی که می‌گوید پرداخت جزیه باید همراه با تحقیر باشد (همان، ۱۱۷- ۱۲۵)؛

بیان این که قرارداد ذمه فقط از طرف مسلمانان الزامی است (همان، ۹۲)؛

به رسمیت شناختن استقلال قضایی اهل کتاب و موارد دیگری از این قبیل (همان، ۱۶۶ به بعد).

از عالمان سنی معاصر نیز دکتر یوسف قرضاوی و دکتر فهمی هویدی بر همین منهج راه می‌پیمایند. آنان نهایت تلاش خود را به کار می‌برند تا اثبات کنند قانون اسلام با کمال تسامح و مدارا با ذمیان برخورد کرده درحالی‌که چه پیش از اسلام و چه پس از آن و حتی در قرون اخیر، هیچ اکثریتی تا بدین حد، حقوق اقلیت‌های مذهبی را پاس نداشته است.[۲۶]

ج- **روشنفکران دینی**: این دسته، ارزش ذاتی مفاهیم جدید مانند مفهوم «شهروندی» را پذیرفته‌اند و بیش‌تر به دنبال تغییر فهم خود از متون دینی هستند. قرائت اینان از متون دینی با قرائت دو گروه پیشین تفاوت‌های مهمی دارد. نگاه‌های اینان غالباً برون‌دینی است و در بخش درون‌دینی نیز بیش‌تر بر ریشه‌ها نظر می‌افکنند تا شاخ و برگ‌ها. آنان در پی مباحث کلامی و فلسفی‌ای هستند که تأثیرات بنیادینی در استنباط احکام فقهی بر جای می‌نهد.

از منظر آنان در حقوق شهروندی مدرن، حقوق آدمیان بر مبنای انسان‌مداری (humanism)[۲۷] تعریف می‌شود و اساساً خدامحوری در تعلق یا عدم تعلق حقوق، مدخلیتی ندارد. انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند دارای حقوقی مشترک فرض می‌شوند.

---

[۲۶]. بنگرید کتاب او را در این زمینه: غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی که در سال ۱۹۷۷ انتشار یافته است و در سال ۱۳۸۳ در کشورمان توسط آقای داود دشتی تحت عنوان غیر مسلمانان در جامعه اسلامی ترجمه و در انتشارات احسان چاپ شده است؛ نام کامل کتاب فهمی هویدی چنین است: مواطنون لا ذمیون؛ موقع غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین. این کتاب در سال ۲۰۰۵ توسط انتشارات دارالشرق قاهره چاپ شده است و هم اکنون، جناب آقای دکتر حسین صابری مشغول ترجمه آن هستند.

[۲۷]. اومانیسم طرز تفکری است که مفاهیم بشری را در مرکز توجه و تنها هدف خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر بشر را به روی گردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی و هویتی فرا می‌خواند. لغت اومانیسم را در یک فرهنگ لغت ساده چنین می‌یابید: «نظام فکری مبتنی بر ارزش‌ها، خصایص و اخلاقیاتی که پنداشته می‌شود فارق از هر گونه قدرت ماوراء الطبیعی، درون انسان وجود داشته باشند.» (Lamont, The Philosophy of Humanism, 1977, p. 116.)

فردگرایی (individualism)[۲۸] که حاصل جدایی انسـان و ارزش‌هـای اخلاقـی از جهـان خـارجی و واقعیات مستقل از ارزش است (عدم ارتباط واقعیت و ارزش) و نیز قراردادگرایی[۲۹]، حقوق طبیعی مدرن[۳۰] و... از دیگر مبانی فلسفی این نگاه حقوقی‌اند. البته باید تأکید کرد که این مفاهیم هیچ‌کدام به معنـای نفـی حقایق دینی، خداجویی، معنویت و اخلاق نیست بلکه صرفاً این ارزش‌هـا را از دخالـت در تعیـین حـد و مرزهای حقوقی جدا می‌انگارد.

روشنفکران دینی در مواجهه با پدیده‌ای مانند قانون ذمه، با تکیه بـر مفـاهیم و پیش‌فرض‌هـایی کـه بـر شمردیم، از آن جا که دل در گروی هیچ گزارهٔ ثابتی ندارند به آسانی به نفی الگوهای سنتی می‌پردازند[۳۱].

و در موضوع ذمیان، بر اندیشه‌هایی که در ذیل می‌آید، پای می‌فشرند:

۱- فقه سنتی، مبتنی بر تکلیف گرایی بوده است نه حق‌گرایی، به همـین خـاطر، افـراد نمی‌توانسـته‌اند برای حقوق خود تصمیم بگیرند. (سروش، ۳۳۴)

۲- نصوص قرآن و روایات کاملاً ناظر به زمـان و مکـان صـدور بوده‌انـد و اطـلاق و شـمول ندارنـد. (شبستری، نقد و نظر، شماره ۵)

۳- عقلانیت و عرفی گرایی که تکیه بر فهم و داده‌های دانش‌های نوین دارد، (همان)

۴- نابرابری‌های حقوقی جزء ذاتیات اسلام نیستند بلکه از زمره عرضیات‌اند. (سروش، ۳۴۱)

۵- دین باید انسانی باشد. همان قدر که آدمیان برای دین‌اند، دین هم برای آدمیان است. عادلانه بودن، حق بودن و انسانی بودن از جمله اوصافی است که هر دینی باید واجد باشد. (سروش، ۳۲۱)

۶- پذیرش تحول پذیری فهم فقیهان از احکام دینی؛ (همان، ۳۲۲)

۷- تفاوت قائل شدن میان جهان جدید و قدیم. جهان قدیم جهان جزم انگاری بـوده و جهـان جدیـد جهان شکاکیت و سؤال است. (همان، ۳۲۲)

---

[۲۸]. مفاد این اصل این است که هر یک از افراد بشر با توجه به استعدادها و تمایلات طبیعی که واجد آن می‌باشد، به عنـوان شـالوده جامعـه بـه شمار می‌رود و در این جهت تفاوت‌های نژادی، قومی، زبانی، مذهبی و ... تأثیرگذار نیست تنها از این حیث که فرد بشر یک انسان اسـت و در امیال بشری با دیگران اشتراک دارد، به عنوان شالوده اجتماع به شمار می‌رود. (برای اطلاعات بیشتر نگ: احمـدی، بابـک، مدرنیتـه و اندیشـه انتقادی؛ محمد آراسته خو، فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی؛ علیرضا شایان مهر، دائره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی)

[۲۹]. بر اساس نظریه قرارداد گرایی اجتماعی، ارتباط میان مردم و قوانین حاکم بر آن‌ها، نتیجه هم پیمانی و معاهده و قول و قرار اسـت. (محمـد علی موحد، در هوای حق و عدالت، ۱۵۹ و ما بعد آن)

[۳۰]. پیروان حقوق طبیعی کلاسیک بر این باور بودند که ریشه حق در نهاد و سرشت انسانی منطوی است و همه قانون گذاری‌ها باید بر اسـاس مراعات و ملاحظه این نهاد، صورت پذیرد. البته در دوره‌های پس از رنسانس، حقوق طبیعی مذهبی، کم کم در شکل حقوق طبیعـی عقلـی و سپس حقوق طبیعی پوزیتیو، ظاهر شد. (بنگرید: محمود عبادیان، مقاله حقوق بشر مفاهیم...، ۱۶۵- ۱۶۸)

[۳۱]. البته آنان نیز تأکید می‌ورزند که موضع گیری نظری و عملی یک انسان دین ورز باید بر اساس سلوک توحیدی باشد به این معنـا کـه جهـت گیری‌های کلی او در زمینه احکام و قوانین، نباید از آن سلوک، تهی باشد. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید: محمد مجتهد شبسـتری، مقالـه سـه گونه دانش در سه قلمرو، مجله نقد و نظر، شماره ۵)

بر اساس این رهیافت‌ها، آنان به این باور تن داده‌اند که اساساً نمی‌توان یا نمی‌بایست، میان انسان‌ها (چه شهروندان یک کشور و یا همه انسان‌ها)، به واسطه تفاوت در دین و مذهب، تبعیض قائل شد و احکام و حقوق متمایز، جعل کرد. (کدیور، آفتاب، ۳- ۴)[1]

رویکرد قوانین جمهوری اسلامی به موضوع اهل ذمه

با این‌که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی، همه قوانین کشور باید بر مبنای احکام اسلامی، تقنین گردند، ولی قانون‌گذار در قوانین موجود، نسبت به قانون ذمه، تقریباً سکوت اختیار کرده است. تنها در قانون اساسی، در رابطه با حقوق پیروان ادیان دیگر آمده: ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند. (اصل سیزدهم)[2] اینک این پرسش مطرح است که چرا در در قانون اساسی، این حکم مسلم فقهی (قرارداد ذمه)، مندرج نشده است؟ اگر در زمان‌های گذشته، فقیهان شیعه از اجرای این قانون، سرباز زده‌اند می‌توان محمل آن را فقدان وجود یک حکومت عادل، دانست ولی در شرایط کنونی که فقیهان دارای بسطهٔ ید هستند چرا؟ تئوری استصحاب قرارداد ذمه که در دوران گذشته منعقد شده بوده نیز چندان وجیه به نظر نمی‌رسد[3]؛ بنابراین، تنها پاسخ قانع کننده، همان است که جان مایه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد یعنی، تحول‌پذیری قانون ذمه که قانون‌گذاران کشور نیز خودآگاه یا ناخودآگاه، بدان عمل کرده‌اند؛ و از همین روی است که طبق اصل شصت و چهارم قانون اساسی، برای آنان، پنج نماینده در مجلس شورای اسلامی پیش‌بینی‌شده است. تساوی دیه اهل کتاب و

---

[1]. ایشان ضمن تقسیم اسلام به اسلام تاریخی (سنتی) و اسلام روزآمد عقل گرا، در باره نگاه اسلام سنتی به پدیده اهل کتاب می‌نویسد: «در محور اول تعارض، یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه‌ی انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است.» (آفتاب ۳ و ۴)

[2]. در اصل چهاردهم قانون اساسی هم آمده است: به حکم آیه شریفه: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم في الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروهم وتقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین» (ممتحنه، ۸) دولت جمهوری اسلامی ایران مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیر مسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند. همچنین در مواد ۶ و ۷ قانون مدنی نیز به احوال شخصیه توابع ایران (اعم از مسلمان یا اقلیت دینی)، پرداخته شده است.

[3]. یکی از نویسندگان در این خصوص می‌نویسد: «با توجه به مطالب ذکر شده و نظر به سیره فقهای جامع الشرایط در زمان معاصر و سکوت قانون در این باره، چنین نتیجه گرفته می‌شود که جمهوری اسلامی با حاکمیت ولایت فقیه، عملاً این نظر را تأیید کرده است که همان قراردادی که در گذشته با اقلیت‌های موجود، منعقد گردیده، معتبر و محترم می‌باشد. (جعفر آریانی، حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب، ۵)

مسلمانان نیز در همین راستا قابل تفسیر است.[۱] اما این‌که ایـن تحـول چگونـه در چـارچوب روش‌شناسـی اجتهاد رایج، تفسیر شود در ذیل می‌آید.

مبادی معرفت‌شناختی تحول قانون ذمه

نگارندگان معتقدند که می‌توان میان سه نوع نگره پیش‌گفته (در باب مواجهه با پدیده قانون ذمـه)، نگـاه چهارمی را نیز در انداخت که ضمن برخورداری از محاسن آن‌ها، از کاستی‌هایشان نیز در امان باشـد. ایـن تز، در حقیقت یک اندیشه ترکیبی است از دو نگاه درونی و بیرونی به دین و شریعت. در این نگـرش، دیـن هم چنان می‌تواند و باید در دوران مدرن، نقش‌آفرینی کند و گزاره‌های دینی همچنان سهم والایی در تنظـیم روابط مختلف انسان‌ها و جوامع، از جمله روابط حقوقی آنان ایفا خواهنـد کـرد. البتـه دینـی کـه خـود بـر خردورزی و تأثیرپذیری ضابطه‌مند از عرف و اقتضائات زمانی، تأکید کرده اسـت. در ایـن بیـنش، دعـاوی روشنفکران دینی نیز می‌توانند جایی برای مداقه و بررسی داشته باشند؛ پاره‌ای از آن‌ها رد و تعدادی نیز تلقی به قبول گردند. آنچه مهم است، پذیرش این حقیقت است که این تحول، از درون متن دین صورت می‌گیرد اگر چه برخی از مبادی و لایه‌های معرفتی‌اش، از بیرون و دانش‌ها و معارف دیگر، تأمین شده باشد. بر ایـن اساس باید به این پیش فرض‌ها اذعان داشت:

أ) میراث فقهی گران‌بهای ما به‌طور یقین در عین حالی که برای اهل کتاب ارزش نسبی قائل شده اسـت و میان آنان و دیگر کافران غیر کتابی تمایز گذاشته است، اما آن‌ها را دقیقاً هم‌ردیف شهروندان مسلمان قرار نداده است. در خلال مباحث، به تعدادی از تفاوت‌های حقوقی میان آنان و شهروندان مسلمان، اشاره شد.

ب) با حاکمیت جمهوری اسلامی که تبلور رسمی فقه امامی است، قـانون ذمـه، در قـوانین اساسـی و عادی کشور، انعکاسی نیافت که به یقین، بازتاب همان نگاه‌های جدید به مقولهٔ اقلیت‌های دینی است.

ت) بسیاری از نواندیشان مسلمان در سال‌های گذشـته در صـدد بـر آمده‌انـد میـان اقتضـائات جدیـد جهانی و نگاه جدید آن‌ها به مسائل حقوق بشر از جمله شهروندی از یک سو و آموزه‌های دینی از دیگر سو جمع کنند تا در عین تحفظ بر مبانی دینی خود، بتوانند در مجامع جهانی از آن دفاع کنند.

ث) بدون تردید در سه سده گذشته، در عرصهٔ علوم سیاسی و حقـوقی، مفـاهیم نـوینی ماننـد کشـور، شهروند، تابعیت، مرز و امثال آن شکل گرفته‌اند که خواه ناخواه بـر اندیشـه، عمـل و زنـدگی مـا تأثیرگـذار شده‌اند. ما خواسته یا ناخواسته، بسیاری از این مفاهیم را در جوامع خود پذیرفته‌ایم.

---

۱. با پیگیری دولت و نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام، متن زیر به عنوان تبصـره مـاده ۲۹۷ قـانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ الحاق گردید: «بر اساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهـوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمانان تعیین می‌گردد.»

ج) هر گونه اظهار نظر و تصمیم‌گیری درباره مفهوم شهروندی اسلامی در دوران معاصر، به تنهایی و به صورت گسسته از مجموعهٔ نظام فکری حاکم بر مسلمانان، امکان‌پذیر نیست، بلکه این نظام‌واره مانند پازلی است که شهروندی، تنها قطعه‌ای از آن است. نگاه ما به هستی، انسان، تکلیف، خدا، دین و... در نوع حقوق و تکالیفی که برای انسان معین می‌کنیم، تأثیرگذار است. نگاه حق‌گرایانه هرگز با نگاه تکلیف‌گرا، نتیجه‌ای برابر به بار نخواهد آورد.

ح) بنابراین، قانون ذمه امروز به یک بازخوانی کلی نیازمند است. در این بازخوانی، بسیاری از قطعات این نهاد، دست خوش تغییر و تحول می‌گردد و البته بخش‌هایی از آن نیز همچنان، به روال گذشته باقی خواهد ماند. این دسته از قوانین جدید در رابطه با اهل کتاب، مبتنی بر چند پیش‌فرض معرفت‌شناسانه و انسان شناسانه و حقوق شناسانه بدین شرح‌اند:

– فهم ما از احکام شرعی در پی تحولات جهان، در حال تطور و دگردیسی است.

– انسان، فارغ از نوع دین، رنگ و دیگر عوارضش، از منظر دین، موجودی است کریم و برخوردارِ از حقوق.

– همه انسان‌ها در حقوق اولیه با هم برابرند.

– تحولات جهانی باعث شده تا مفاهیم تازه‌ای مانند شهر، کشور، مرز، شهروند و... تأسیس گردند که نظامات کهن را دست‌خوش تغییر کرده‌اند.

– امروزه، جامعه اسلامی برای استمرار شکوه و جلالش، نیازی به تفکیک اتباع خود ندارد بل که با شهروند شناختن همهٔ آحاد ملت و محترم شناختن همهٔ حقوق شهروندی برای آنان، به حفظ انسجام ملی و یکپارچگی قلمروی خود، کمک می‌کند.

سازوکارهای تحول قانون ذمه

برای تحلیل فقهی تحول به وجود آمده در قانون ذمه، راه‌های گوناگونی قابل ارائه است. از این میان به چهار سازوکار اشاره می‌شود:

۱. ثابت و متغیر

تقسیم احکام به ثابت و متغیر نخستین بار در نوشته‌های علامه طباطبایی[۱] و سپس شهید مطهری[۱] دیده شد. این نظریه در حقیقت، راه حلی بود برای تطبیق نظری اقتضائات عصری با گزاره‌های ثابت شرعی.[۲]

---

[۱]. نظریه علامه طباطبایی، می‌گوید: اسلام مقررات خود را به دو قسم متمایز و جدا از هم تقسیم می‌نماید: مقررات ثابت و مقررات متغیر. مقررات ثابت: احکام و قوانینی است که به اقتضای نیازمندی‌های طبیعت یکنواخت و ثابت انسان وضع شده است. اسلام این بخش از احکام را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است، به نام دین و شریعت نامیده است: «فاقم وجهک للدین حنیفا فطرة الله التی

«یکی از اهداف تشریع اسلامی عبارت است از پاسداری از اخلاق و ارزش‌های اخلاقی؛ و چون ارزش‌های اخلاقی حکایت از واقعیت‌های نفس الامری می‌کنند، اموری ثابت بوده، تغییری در آن‌ها راه ندارد. مثلاً میگساری، قماربازی و آزادی جنسی از سوی اسلام ممنوع اعلام شده و شارع مقدس، به تحریم آن‌ها حکم کرده است زیرا ضرر آن‌ها با گذشت زمان، تغییر پیدا نمی‌کند. ولی انسان، علاوه بر آنکه دارای غرایز و روحیات ثابتی است، به شرایط زمانی و مکانی که همواره در حال تغییر هستند و وضع آدمی نیز با توجه به آن‌ها تغییر می‌کند، وابسته است. این شرایط متغیر، احکام متغیری را نیز طلب می‌کند. رعایت مصالح اسلام و مسلمان‌ها بر دولت اسلامی واجب است، این یک اصل ثابت و قاعدهٔ عمومی است؛ اما مصالح اسلام و مسلمان‌ها با اختلاف شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند؛ مثلاً گاهی مصلحت اقتضای صلح و گاهی اقتضای جنگ دارد. بدین سان، مقررات و احکام خاص، در این زمینه با اختلاف شرایط، تغییر می‌کند، اما هرگز از چارچوب قانون عمومی که همان رعایت مصالح مسلمانان است و آیات قرآنی بر آن دلالت می‌کند، خارج نمی‌شود. برخی از آیات عام قرآن که بر قانون عام در این زمینه دلالت دارند، از این قرارند: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» (نسآء، ۱۴۱)؛ «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبووهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» (ممتحنه، ۸ - ۹)». (ابراهیمی، ۴/ ۱۴-۱۳)

باید توجه داشت که درک ثوابت و متغیرات شریعت، کار آسانی نیست و به شم الفقاههٔ بالایی نیازمند است که در اثر ممارست بسیار فقیه با جهان فقاهت، حاصل می‌آید. جداسازی ریشه‌ها از شاخ و برگ به‌آسانی میسر نمی‌آید. اینجاست که «فرآیند اجتهاد»، نقش مهم و بی‌بدیلی پیدا می‌کند. شاید اینکه در روایات آمده است که: «علینا القاء الاصول و علیکم التفریع» به جهت اشاره به همین دو سویه بودن احکام

فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم.» مقررات متغیر: احکام و مقررای است که جنبه موقتی و محلی (و یا جنبه اختصاصی دیگری) داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کنند. این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغیر و تبدیل قیافه اجتماعات و به وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه، قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها، اختلاف پیدا می‌کند. این مقررات به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام (ص) و جانشینان و منصوبین از طرف اوست که در شعاع مقررات ثابته دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده و اجرا می‌نمایند (یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) از این قسم از مقررات، به نام اختیارات والی تغبیر می‌شود و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابته اسلام، دستخوش نسخ و ابطال شود، نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین، نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سررشته‌دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است، تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی شخصی خود می‌تواند بکند، او در محیط زندگی عمومی انجام می‌دهد. (فرازهایی از اسلام، ص ۷۳، ۷۶، ۶۸، ۶۹)

[1]. بنگرید به کتاب ایشان با عنوان «اسلام و مقتضیات زمان»، ۱۲/۱-۱۳ و ۱۶/۲.

[2]. در باب امکان تحول پذیری احکام اسلامی، دو نظریه وجود دارد: حقوق دانان پیرو این نظریه‌اند که حقوق اسلامی با تحولات اجتماعی، تطبیق پذیر است حال آن که اسلام شناسان و محققان اسلامی، بر تغییرناپذیری قوانین اسلامی، تأکید دارند (محقق داماد، ۲۹۷/۳، مجموعه زمان و مکان)

شریعت است. اصول کلی و ثوابت، در سخن امامان (ع) انعکاس یافته است و مجتهدان می‌بایست، آن‌ها را با شرایط نو شوندهٔ زمانی و مکانی، تطبیق دهند.

بر اساس این دیدگاه، احکام اهل ذمه از گروه احکام ثابت اسلام نیستند بلکه از متغیرات به شمار می‌روند؛ به این معنا که ظرف زمانی خاصی داشته‌اند که در خارج آن ظرف، از مصلحت و قابلیت اجرا می‌افتند. این احکام در مقطعی تشریع شده‌اند که اهل کتاب، بیگانه شمرده می‌شده‌اند. مسلمانان در آن جامعه از سوی غیر مسلمانان، همواره- پیدا یا نهان- احساس خطری بالقوه می‌کردند. خط و مرزها، عقیدتی بودند و این، اختصاص به مسلمانان نداشت، ممالک غیر اسلامی نیز همین‌گونه بودند. امپراتوری روم یک ابر قدرت ایدئولوژیک و عقیده‌محور بود. از این رو بسیار طبیعی می‌نمود که موضع‌گیری احکام اسلامی نیز برای حفظ کیان و یکپارچگی مسلمانان، جهت‌دهی گردد. از هیچ نص و متن دینی در نمی‌آید که اهل کتاب باید همیشه در آن شرایط خاص قرار داشته باشند. بر عکس، با دقت در آیات و روایات مربوط به اهل کتاب، به خوبی می‌توان استنباط کرد که احکام ذمه و جزیه و امثال آن، دارای مصالح مقطعی و سیال بوده‌اند نه ثابت و لایتغیر. به همین جهت است که در زمان‌های مختلف، زمامداران مسلمان، مواضع متفاوتی در برابر آنان اتخاذ می‌کرده‌اند.

۲. تغییر موضوعی

موضوع از اصطلاحات رایج در متون فقهی است. موضوع چیزی است که حکم شرعی بر آن، مترتب شده است. (نائینی، ۳۸۹/۴) همو در ادامه می‌افزاید: مقصود از موضوع، عبارت است از آنچه در متعلق حکم، مفروض الوجود اخذ شده است. (همان‌جا) «بنابراین، اگر حکم بر اشیای خارجی حمل شده باشد، آن شیء خارجی را موضوع گویند و اگر بر مکلف با یک سری شروط، حمل شده باشد، این مکلف را موضوع گویند». (برجی، ۴/ ۷۴)

موضوعات شرعی دارای اقسام گوناگونی هستند. موضوعات مستنبط شرعی: نظیر صلات و صوم و حج؛ موضوعات عرفی که شارع در بخش‌هایی از آن‌ها تصرف کرده است مانند قصاص و نکاح؛ امام خمینی (ره) می‌فرمایند: «زوجیت از امور عقلائی و از اعتباراتی است که اساس زندگی اجتماعی بر آن متوقف است». (انوار الهدایة، ۲۰۸/۱) و دستهٔ سوم، موضوعات صرف هستند که شارع در آن‌ها تصرفی نکرده است و قسمت اعظم فقه را هم تشکیل می‌دهند نظیر بلوغ، فقیر، قوم، مسلمان، غنا و...

با توجه به این‌که هر حکم شرعی دایر مدار موضوع خود است، با دگرگونی عرف‌ها و عادات در بستر زمان، موضوعات نیز دست‌خوش تغییر و دگرگونی می‌گردند. فقیهان باور دارند که احکام دایر مدار

موضوعات خویش‌اند و با تبدل موضوع، حکم نیز متبدل می‌شود.[۱] مثال معروف آن در فقه، تبدیل سگ به نمکزار است. (حلی، قواعد الاحکام، ۱۹۵/۱) شهید اول می‌گوید: «تحول احکام با تحول در عادات، امکان‌پذیر است، همانطور که در نقود رایج، اوزان متداول و نفقۀ همسران چنین است». (القواعد و الفوائد، ۱۵۲/۱) صاحب جواهر در بسیاری از مباحث، بر دگرگونی موضوعات عرفی در ظرف زمان و مکان، تأکید می‌ورزد. (نگ جواهر: ۱/ ۲۵۹؛ ۱۳/ ۲۹۳؛ ۱۶/ ۵۹؛ ۲۰/ ۲۳۲ و...)

بر اساس دیدگاه تبدل موضوع، می‌توان گفت: فرمان‌هایی که در خصوص ذمیان تشریع گردیده است امروزه موضوعاً منتفی شده‌اند زیرا ا این فرمان‌ها مربوط به دوران پیشامدرن است، زمانی که مفهوم مرز، سرزمین و تابعیت، به این شکلی که امروز در جوامع وجود دارد مطرح نبوده است، اما در جهان امروز که پدیدۀ ملت و کشور به معنای خاص آن رخ نموده است، طبیعتاً آن فرمان‌ها هم دچار دگرگونی جوهری خواهند گردید. در نگاه پیشامدرن، جامعه به دو جامعۀ موحدان (دارالسلام) و جامعۀ غیر موحدان (دارالکفر) انقسام می‌یافت، اما این نگاه در دوران جدید، لااقل در سطح مفهوم کشور و دولت، اعتبار خود را از دست داده است. اینک، آحاد موجود در قلمروی یک حاکمیت سیاسی (کشور) به یک نسبت در رابطه با حاکمیت، یکپارچگی و اقتدار ملی، احساس تعلق و وابستگی می‌کنند. شاید به همین خاطر بوده است که فقیهان مسلمان در سال‌های اخیر سخن و اسمی از مباحث اهل ذمه- لااقل به صورت آشکار- به میان نیاورده‌اند و تنها در عمل، برخی از احکام آنان به اجرا در آمده است. اینک دیگر، سخن از پرداخت جزیه نیست- چه رسد که پرداخت آن، همراه با تحقیر هم باشد-. از ممنوعیت ساخت آپارتمان‌های بلند توسط ذمیان، خبری نیست. دیگر در مجامع، سخنرانی‌ها و نوشته‌ها، کسی آنان را ذمی خطاب نمی‌کند. در کشور ما آنان شهروند ایرانی محسوب می‌شوند، شناسنامۀ ایرانی دارند و در خیل آحاد ملت بزرگ ایران، در همۀ عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مشارکت فعال می‌جویند و در شادی و اندوه، در کنار هموطنان مسلمان خود قرار دارند.

۳. زمان و مکان

امام خمینی (ره) بنیان‌گذار این تئوری به شمار می‌روند.[۲] تحلیل‌های متفاوتی از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، از سوی اندیشمندان، عرضه شده است[۳]؛ مانند تغییر در موضوع، تغییر در فهم فقیه، تغییر

---

۱. تبدل موضوع دارای اقسام متفاوتی است. گاهی موضوع از علتی که به سبب آن، محمول برای حکم قرار گرفته است، خارج می‌شود مانند موضوع خون؛ و گاهی فقیه باید تلاش کند تا علت را کشف کند. (محمد جواد فاضل لنکرانی، ۷۹/۳-۸۰، زمان و مکان)

۲. «مصلحت نظام را درنظر بگیرید چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم گیری است.» امام خمینی (ره)» صحیفه نور ۲۱۷/۲۱؛ «اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها اینجانب معتقد به فقه سنتی اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و

در شرایط و ویژگی‌های موضوع، احکام متغیر، منطقة الفراغ، تغییر در خود حکـم و... کـه همگـی در ایـن نقطه مشترک‌اند که تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... می‌تواند در تبـدل حکـم شـرعی، تأثیرگـذار باشد. امام خمینی (ره) به شدت از کسانی که بر ظاهر ادله و مستندات دینی، جمود می‌ورزیدنـد و شـرایط زمانه را درک نمی‌کردند، انتقاد می‌کنند. (صحیفه نور، ۱۵۱/۲۱)

قطعاً منظور از تأثیر زمان و مکان در احکام شرعی، به معنای نقشی که آن دو به عنوان شروط و ظـروف انجام افعال شرعی دارند، نیست، زیرا تأثیر چنین زمان و مکانی، قابل انکار نیست. مثلاً زمان دلوک شمس برای وجوب نماز، حلول ذی‌حجه برای فریضهٔ حج و حلول ماه رمضان برای وجوب روزه، روشن است. یـا لزوم انجام نماز در لباس پاک، یا طواف کعبه، استقبال و امثال آن‌ها در باب مکان، نیز قابل انکار نیست.

بحث دربارهٔ تأثیر گونهٔ دیگری از زمان و مکان در فقه و فرآیند استنباط احکام شرعی است. با توجه بـه اینکه احکام شرعی به سه گونهٔ احکام اولیه، ثانویه و حکومتی تقسیم می‌شود، به نظر می‌رسد زمان و مکان در هر سه حوزه می‌تواند تأثیرگذار باشد هرچند، تأثیر آن در احکام حکومتی بیشتر است.

موارد زیادی در فقه وجود دارد که بر اثر تحولات زمانی و مکانی، احکام شرعی دست‌خوش دگرگـونی شده‌اند: به چند مورد اشاره می‌شود:

– خرید و فروش خون: فقها خریـد و فـروش خـون را در گذشـته، حـرام و باطـل می‌دانسـتند؛ امـا در زمان‌های اخیر با رشد تکنولوژی که استفاده‌های دیگری غیر از خوردن، بـرای خـون و فراورده‌هـای خـونی تصور می‌شود، اکثر فقیهان، به جواز خرید و فروش آن، فتوا داده‌اند. امام خمینی (ره) می‌فرمایند: «اظهر آن است که می‌توان از خون به جز خوردن، استفاده کرد، زیرا آیه و روایاتی که در این زمینه وارد شـده، دلالتـی بر حرمت به گونه‌ای عام ندارد». (المکاسب المحرمة، ۳۸/۱)

– شطرنج: حرمت شطرنج تقریباً مورد اتفاق فقیهان بوده است؛ امـا امـام خمینـی (ره) در پاسـخ ایـن پرسش که: اگر شطرنج از آلت قمار بودن، خارج شده باشد و به عنوان یک ورزش فکری استفاده شود، چـه حکمی دارد؟ می‌فرمایند: «بر فرض مذکور، اشکالی ندارد». (صحیفه نور، ۱٤/۱)

بنا بر تئوری زمان و مکان، قطعاً نمی‌توان همان احکـام فقـه سـنتی را بـرای اقلیت‌هـای دینـی، جـاری دانست. تحولاتی که در عرصه‌های پیش‌گفته نظیر تابعیت، ملیت و... حاصل آمده، دقیقاً همـان دو عنصـر زمان و مکانی هستند که امام خمینی (ره) بر تأثیرشان در فرآیند اجتهاد پویـا، تأکیـد می‌ورزیدنـد. چگونـه ممکن است آن حضرت در موضوعات کوچک‌تری مانند خیابان‌کشی، معادن و... بر تأثیر زمان و مکان بـر

اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصـادی و اجتمـاعی و سیاسـی همـان موضوع اول که از نظر ظاهر باقدیم فرقی نکرده است واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می‌طلبد.» صحیفه نور، ۹۸/۲۱.

[۳]. برای اطلاع از دیدگاه‌های اندیشمندان بنگرید: مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره).

حکم فقهی باور داشته باشند ولی نسبت به چنین موضوع پر اهمیتی که کیان کشور اسلامی را پاس می‌دارد، بی‌تفاوت باشند؟

۴. احکام حکومتی و فقه المصلحه

فقه حکومتی[۴] که به اشتباه برخی آن را با فقه سیاسی، مترادف می‌گیرند، عبارت است از نگاه جمع گرایانه فقیه به فقه. این فقه در برابر فقه فردی قرار می‌گیرد که آحاد مکلفین را حتی در افعال جمعی‌شان مانند حج، اجزایی منفرد و مستقل از هویت اجتماعی آنان، فرض می‌کند. فقه حکومتی ضمن توجه به همه شئون مکلفان، آنان را به‌مثابهٔ اجزایی از یک کل نظام یافته با عنوان حکومت اسلامی، نظاره می‌کند که در این پازل، ممکن است از احکام و حقوق و وظایف متمایزی نسبت به فقه فردگرا، برخوردار باشند. مهم‌ترین ویژگی فقه حکومتی، مصلحت‌سنج بودن آن است. از منظر فقه حکومتی، نه‌تنها احکام تابع مصالح‌اند بلکه به‌ویژه در حوزهٔ عمومی و مسائل اجتماعی، می‌توان این مصالح را کشف کرد و بر اساس آن‌ها، به احکام، جهت داد. تأسیس نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام از سوی امام (ره) با همین اندیشه بود. البته پر پیداست که برد مصلحت سنجی تا آنجاست که حفظ نظام و بنیان‌های اساسی اسلام، در معرض خطر قرار نگیرد.

این اندیشه که حکم حکومتی فقط در سخنان امام خمینی (ره) مطرح شده است، نادرست است. بسیاری از فقیهان از جمله صاحب جواهر، بارها به حکم حکومتی پرداخته‌اند. (۴/ ۹) «همچنین باید دانست که دایرهٔ حکم حکومتی، گسترده‌تر از قضاوت است. احکام حکومتی هم شامل موضوعات، از قبیل حکم به ثبوت اول ماه، عدالت و فسق و اجتهاد می‌شود و آن احکامی است که به انفاذ احکام اولی و یا ثانوی و ظاهری مربوط است و با آن احکامی که حاکم اسلامی برای برقراری نظم جامعه و یا جلوگیری از هرج‌ومرج و فساد و یا کوتاه کردن دست مفسدان صادر می‌کند. بر همین اساس است که نقض احکام حکومتی برای هیچ‌کس حتی مجتهدین هم جایز نیست». (محامد، ۷/ ۴۴۸)

اینک با نگره فقه حکومتیِ مصلحت‌گرا، در مقوله اقلیت‌های دینی می‌توان باور داشت که ادله و مستندات قرآنی، روایی و فقهی، همه در یک نظام واره، مورد تحلیل قرار می‌گیرند نه به‌صورت تک گزاره‌های جدا از هم. در این نگاه، با توجه به شرایط جهان معاصر، حتی گزاره‌هایی که لسانشان نسبت به اهل کتاب، تند است هم بازتفسیر می‌شوند. پرواضح است که استمرار احکام ذمه و جزیه در شرایط کنونی، جز واگرایی آحاد جامعه و بی‌اعتمادی اقلیت‌های دینی به نظام اسلامی، نتیجهٔ دیگری در پی نخواهد داشت. چگونه فقیه زمان‌شناس می‌تواند قوانین ذمیان را به همان شکل سابق، اجازه کند؟ بقا و

---

[۴]. برای اطلاعات بیشتر در ارتباط با فقه حکومتی بنگرید: کتاب فقه پژوهی آقای مهدی مهریزی، بخش فقه حکومتی.

استمرار حکومت و نظام، بدون وجود همگرایی و یکپارچگی ملی، امکان‌پذیر نیست.

۵. موارد دیگر:

جز آنچه آمد، می‌توان به سازوکارهای دیگری نیز اشاره کرد که به لحاظ ضیق مجال، از بسط آن‌ها پرهیز می‌شود؛ عناوینی مانند لزوم حفظ نظام، بازبودن دست قانون‌گذاران در منطقة الفراغ، لزوم اجتناب از وهن شریعت و...

نتیجه‌گیری

امروزه موضوع قرارداد ذمه و شهروند درجهٔ دوم دانستن اهل کتاب تقریباً منتفی است، چراکه افزون بر انتفای موضوع، تحولات بسیاری در عرصه‌های گوناگون به وجود آمده که سبب شده، احکام فقهی آنان دست‌خوش پاره‌ای دیگرگونی‌های اساسی شود. بنا بر دستاورد این پژوهش، آنان در تمامی حقوق و تکالیف شهروندی، دقیقاً مانند مسلمانان هستند؛ دیگر انعقاد پیمان ذمه بی‌معنا است. تعهد گرفتن از اهل کتاب بی‌وجه است. آنان موظف نیستند افزون بر مالیات‌های مقور در نظام مالیاتی کشور، چیزی تحت عنوان جزیه بپردازند. در حقیقت آنان اقلیت دینی به حساب می‌آیند نه اقلیت شهروندی. تحقیر و کوچک کردن آنان مطلقاً روا نیست. آنان از اکثر حقوق و مزایای شهروندی در امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند مگر آنچه که با همان مصالح کلی نظام اسلامی که به آن، اشاره شد، در تضاد باشد که البته تعداد آن، بسیار نیست.

البته باید توجه داشت که تنها در بخشی از احکام فقهی- که عمدتاً در قلمروی احوال شخصیه[۵] یا عبادی است- می‌توان هم‌چنان، تفاوت‌هایی میان مسلمانان و اهل کتاب قائل شد[۶]، مانند ممنوعیت ازدواج

---

[۵]. احوال شخصیه به معنای اوصاف و خصوصیاتی است که وضع و هویت شخصی و حقوقی و تکالیف فرد را در خانواده واجتماع، معین می‌کند. (کاتوزیان، عقود معین، ۴/۲).

[۶]. در باره صلاحیت محاکم در رسیدگی به پرونده‌های اهل کتاب، مباحث زیادی مطرح است. درست است که بر اساس آیات و روایات، دادگاه‌های اسلامی در پذیرش یا رد اهل کتاب، آزادند (مائده، ۴۲ ؛ وسایل الشیعه، ۲۱۸/۱۸) و فقیهان امامیه نیز بر همین مبنا فتوا داده‌اند (تذکره، ۶۵۲/۲) ولی با توجه به مبنایی که ما در این پژوهش، برگزیدیم، آنان بسان سایر شهروندان کشور، موظف‌اند به دادگاه‌های عادی مراجعه کنند و دادگاه‌ها هم باید بر اساس قوانین کشوری حکم کنند مگر در مواردی احوال شخصیه آن هم در صورتی که خودشان از دادگاه، تقاضا کنند و نیز در مورد ارتکاب جرایمی که از نظر دین آن‌ها جرم، تلقی نمی‌گردد. در ماده واحده انتشار یافته در مجموعه قوانین ۱۳۱۲ مصوب ۱۳۱۲/٤/۳۱ نیز چنین آمده است: «نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده، محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد به طریق ذیل رعایت نمایند: ۱ ـ در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که شوهر پیرو آن است؛ ۲ ـ در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهب حقوقی؛ ۳ ـ در مسائل مربوط به فرزندخواندگی، عادات و قواعد مسلمة متداوله در مذهبی که پدرخوانده یا مادرخوانده پیرو آن است -«اجرای مقررات مذهبی خویش در احوال شخصیه: احوال شخصیه یعنی ازدواج، طلاق، ارث و وصیت که در این موارد، اقلیت‌های دینی مقررات مربوط به مذاهب خودشان را عمل می‌کنند و حتی اگر دعوا و مسأله ای در دادگاه‌های ایران مطرح باشد قاضی دادگاه طبق قواعد مسلمه مذهبی آن‌ها، موضوع را فیصله می‌دهد.»

آنان با مسلمانان، ورود به مکان‌های مقدس و... که این‌گونه مسائل بیش‌تر جنبهٔ اعتقـادی و دینـی دارنـد و چندان به حوزهٔ اجتماعی و شهروندی ارتباط پیدا نمی‌کنند.

بله پاره‌ای از مسائل هست که هم دارای بعد دینی و هم برخوردار ازجنبهٔ شهروندی است که جداسازی آن‌ها از هم دشوار است مانند نپذیرفتن گواهی آنان در دعاوی مسلمانان که هر یک نیاز به بررسی و مطالعهٔ موردی دارند.[۷]

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی، عبدالجواد، «تبیین ثابت و متغیر در شریعت اسلام»، ***مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضـرت امام خمینی (ره)***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

ابن بابویه، محمد بن علي، ***من لایحضره الفقیه***، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

ابن شعبه، حسن بن علي، ***تحف العقول عن آل الرسـول (ص)***، قـم، مؤسسـه نشـر اسـلامی وابسـته بـه جامعـه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

ابن عربی، محمد بن عبدالله، ***تفسیر ابن عربی***، نرم افزار جامع التفاسیر نور.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ***تفسیر ابن کثیر***، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف، ***تفسیر البحر المحیط***، نرم افزار جامع التفاسیر نور.

احمدی، بابک، ***مدرنیته و اندیشه انتقادی***، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.

ادیبی، حسین، «مقدمه‌ای بر جامعه شناسی شهری»، ***نامه علوم اجتماعی***، شماره ۶، سال ۱۳۵۵، صص۲۲ - ۳۲.

امینی، عبدالحسین، ***الغدیر***، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.

آراسته خو، محمد، ***فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی***، تهران، چاپخش، ۱۳۸۱.

آریانی، جعفر، «حقوق متقابل مسلمانان و اهل کتاب»، ***مجموعه مقالات همـایش بـین المللـی حقـوق بشـر و گفت‌وگوی تمدن‌ها***، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.

آقابخشی، علی، ***فرهنگ علوم سیاسی***، تهران، چاپ تندر، ۱۳۶۳.

جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ***ترمینولوژی حقوق***، تهران، گنج دانش، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۸.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسایل الشیعه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

حمید الله، محمد، ***سلوک بین المللی دولت اسلامی***، ترجمـه مصـطفی محقـق دامـاد، تهـران، مرکـز نشـر علـوم

۷. مثلاً بعید نیست دادگاه، شهادت اهل کتابی را که در کیش خود، عادل و درست کردار محسوب می‌شوند، بپذیرد. البته بایـد ادلـه‌ی حجیـت بینه را بررسی کرد تا میزان دلالت و مناط حکم، معلوم گردد.

اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.

خمینی، روح الله، ***انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة***، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

__________، ***تحریرالوسیله***، قم، دار الکتب العلمیه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

خویی، ابوالقاسم، ***مبانی تکمله المنهاج***، نجف، مطبعه الآداب، بی‌تا.

__________، ***منهاج الصالحین***، قم، مدینه العلم، چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ ق.

دهخدا، علی اکبر، ***لغت‌نامه دهخدا***، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.

زحیلی، وهبه، ***الفقه الاسلامی و ادلته***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.

__________، ***آثار الحرب فی الفقه الاسلامی***، دمشق، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۱ ق.

سروش، عبد الکریم، «مقاله حکومت دموکراتیک دینی»، ***حقوق بشر از منظر اندیشمندان***، به کوشش محمد بسته‌نگار، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۸۰.

سیوطي، عبدالرحمن بن ابي‌بکر، ***تفسیر الدر المنثور***، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۶۵.

__________، ***تفسیر جلالین***، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.

شایان مهر، علیرضا، ***دائره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی (کتاب اول)***، تهران، کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۷.

شریف‌الرضي، محمد بن حسین، ***نهج البلاغه***، تعلیق شیخ محمد عبده، بیروت، دارالمعرفه للطباعه و النشر، بی‌تا.

شمس الائمه سرخسي، محمد بن احمد، ***المبسوط***، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.

شیبانی، ملیحه، «شهروندی و مشارکت در نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی»، ***فصلنامه علمی پژوهشی حقوق تأمین اجتماعی***، شماره ۱، سال اول، ۱۳۸۴.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام***، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۷.

صدر افشار، غلامحسین، ***فرهنگ فارسی امروز***، تهران، نشر کلمه، ۱۳۷۳.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان***، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۲ ق.

__________، ***فرازهایی از اسلام***، تنظیم از مهدی آیت اللهی، قم، انتشارات جهان آرا، بی‌تا.

طبرسي، فضل بن حسن، ***مجمع البیان***، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار***، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.

__________، ***التبیان***، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

__________، ***الخلاف***، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

__________، ***المبسوط***، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.

عبادیان، محمود، «مقاله حقوق بشر جهان شمولی و پیامدها»، ***مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها***، تهران، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۰.

عجلونی، اسماعیل بن محمد، ***کشف الخفاء و مزیل الالباس***، قم، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

عظیمی، فخرالدین، ***دموکراسی، جامعه مدنی و تمدن مدرن***، تهران، چاپ نقش و نگار، ۱۳۷۷.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***تذکره الفقهاء***، قم، مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی‌تا.

عمید زنجانی، عباسعلی، «امام علی (ع) و حقوق اقلیت‌ها»، ***کتاب نقد***، شماره ۱۸، تهران، بهار ۱۳۸۰، صص ۸۱-۵۰.

______________، ***اسلام و همزیستی مسالمت آمیز***، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳٤٤.

______________، ***فقه سیاسی***، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.

فاضل لنکرانی، محمدجواد، «مقاله زمان و مکان در فقه»، ***مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ***کنز العرفان***، نرم افزار جامع التفاسیر نور.

فالکس، کیث، «شهروند و جامعه سیاسی»، ***مجله بازتاب اندیشه***، ترجمه محمد تقی دلفروز، شماره ۳، دی ماه ۱۳۸۱.

فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضي، ***تفسیر صافی***، قم، مؤسسه الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.

قرضاوی، یوسف، ***غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین***، ترجمه داود دشتی، تهران، انتشارات احسان، چاپ اول، ۱۳۸۱.

قرطبي، محمد بن احمد، ***الجامع لاحکام القرآن***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.

قلعه جی، محمد رواس، ***معجم لغه الفقهاء***، ریاض، دارالنفائس، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

کامیار، غلامرضا، ***حقوق شهری و شهرسازی***، تهران، انتشارات مجد، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، قم، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.

گولد، جولیوس و ویلیام ل. کولب، ***فرهنگ علوم اجتماعی***، ترجمه محمدجواد زاهدی مازندانی، تهران، نشر مازیار، ۱۳۷۶.

لوییز، ویرث، ***شهرگرایی شیوه‌ای از زندگی***، تهران، نشر ایران، چاپ اول، ۱۳۵۸.

ماوردي، علي بن محمد، ***الاحکام السلطانیه***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الانوار***، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

محامد، علی، «تبیین مفهومی احکام اولیه و ثانویه و احکام حکومتی از دیدگاه فقهای شیعه»، ***مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

محقق داماد، مصطفی، «مقاله پژوهشی در مبانی تطبیق پذیری قوانین اسلامی با تحولات اجتماعی و تقابل آن‌ها»، ***مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره)***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۴.

محمدی ری شهری، محمد، ***میزان الحکمه***، قم، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.

مطهری، مرتضی، ***اسلام و مقتضیات زمان***، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

معین، محمد، ***فرهنگ معین***، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۰.

مقدس اردبیلي، احمد بن محمد، ***زبده البیان***، قم، مکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی‌تا.

منصور، جهانگیر، ***قانون مدنی***، تهران، نشر دیدار، چاپ چهل و پنجم، ۱۳۹۱.

موحد، محمدعلی، ***در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)***، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.

مهریزی، مهدی، ***فقه پژوهی***، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۸۲.

نائینی، محمد حسین، ***فوائد الاصول***، مقرر: کاظمی خراسانی، قم، مؤسسه نشر اسلام، بی‌تا.

نوابخش، مهرداد، «بررسی مفهوم شهر و شهروندی از دیدگاه جامعه شناسی»، ***مجله جامعه شناسی***، شماره ۵، بهار ۱۳۸۵.

همداني، رضا بن محمدهادي، ***مصباح الفقیه***، قم، مکتبه صدر، بی‌تا.

هویدی، فهمی، ***مواطنون لا ذمیون موضع غیر المسلمین فی مجتمع المسلمین***، قاهره، دار الشـرق، چـاپ اول، ۲۰۰۵ م.

یاقوت حموي، یاقوت بن عبدالله، ***معجم البلدان***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ق.

Lamont, Corliss***, The Philosophy of Humanism***, New York: Frederick Ungar Publishing co.(1949)

ارجاع‌های اینترنتی

خمینی، روح الله، صحیفه امام خمینی (نور)،
http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=58950

کدیور، محسن، «مقاله حقوق غیر مسلمانان در اسلام معاصر»،
http://www.aftab-magazine.com/4

مجتهد شبستری، محمد، «سه گونه دانش در سه قلمرو»، ***مجله نقد و نظر***،
http://shareh.com/persian/magazine/naqd_n/index.htm